

EL VERBO ENCARNADO, PRINCIPIO NORMATIVO DE LA INDIGENIZACION *

ANTONIO ARANDA

Padece hoy, felizmente, la Iglesia de una inquietud evangelizadora muy viva, fomentada por la doctrina conciliar y pontificia, y centrada en el afán de aunar su propio anuncio salvador con el máximo respeto a los valores humanos de las diferentes culturas autóctonas. Surgen nuevas cuestiones que piden ser rectamente enfocadas y resueltas por los pastores con la ayuda de los teólogos. Así sucede con la indigenización: tema de obligada referencia en amplísimas zonas del mundo cristiano. Este trabajo quiere ser una aportación positiva a los actuales intentos de profundización, situando su búsqueda en el misterio de Cristo.

La cuestión que nos planteamos bajo este título es a la vez —como todo tema que mire a los fundamentos— sencilla en su sentido intuitivo y compleja en su elaboración sistemática. Cualquier inteligencia que se alimente de principios cristianos, y sitúe su reflexión dentro del campo de la fe, asocia sin dificultad en sucesivos pasos las realidades: Verbo Encarnado, Iglesia por El fundada, finalidad de la fundación. En ellas se inserta nuestra cuestión que, por propia naturaleza pertenece a la teología de la Redención: reali-

* Una síntesis de este trabajo se presentó como ponencia en el *III Symposium de Misionología*, organizado por el IMAM (Fac. de Teología del Norte de España) en Silos, agosto 1977.

dad ésta que subsume a las tres anteriores y a todas las que constituyen el hecho cristiano, porque todo el cristianismo tiene esencialmente una misión redentora.

El uso espontáneo y científico de la razón cristiana, que no es pura iluminación extrínseca de problemas humanos a partir de unos principios revelados, sino actividad pensante del hombre cristiano enraizada en la fe viva de la Iglesia, asocia sin dificultad, como decimos, aquellos elementos en una síntesis intuitiva que se podría expresar así: el Cristo real, Dios y Hombre, eternamente vivo, realiza sin cesar su acción redentora por medio de su Iglesia, cuyo fin no es otro que el de ser medio universal de salvación. Dicha acción redentora consiste básicamente en hacer de cada hombre un cristiano, y de cada cristiano "otro Cristo" que materialice en su historia personal la única, definitiva e irrepetible historia del Verbo Encarnado: que asuma personalmente el misterio de Cristo.

El hecho redentor requiere una comprensión profunda que podemos intentar a continuación, y en la que lleguemos a formular con propiedad —según nuestros intereses actuales— su conexión normativa con la llamada indigenización.

I. PRESUPUESTOS CONCEPTUALES Y TERMINOLÓGICOS

1. Verbo Encarnado

A primera vista parecería estar disculpada en este trabajo cualquier precisión previa acerca de la noción de Verbo Encarnado. Personalmente pienso que, en efecto, es así. No obstante parece conveniente comenzar expresando de manera clara y breve el punto de partida de nuestro pensamiento, tanto en ésta como en cualquier otra cuestión cristológica. Hoy en día no puede causar asombro que una reflexión teológica se inicie manifestando la postura de fe y la situación intelectual dentro de cuyos límites se trabaja. Es más, incluso es deseable comenzar por ahí, para

facilitar a los oyentes o lectores la toma de contacto con nuestro pensamiento.

Declaramos por tanto, desde el principio, que este estudio se sitúa en el ámbito de la teología católica, que parte de una fe sincera en la Revelación tal y como Dios nos la ha propuesto en sus fuentes peculiares, y en el sentido en que las comprende y las transmite la Iglesia Romana. Somos conscientes de esos límites y pensamos con rigor que no estrechan ni dificultan el conocimiento de los misterios divinos por los hombres de cualquier época. Por el contrario, afirmamos que son la única luz que no puede ser sustituida. Las fuentes de la Revelación y el Magisterio de la Iglesia son el vehículo de la verdad. A su vez, exigen un estudio sereno y continuo, abierto, audaz, unido a un progresivo acercamiento personal. Un estudio que no anule la Tradición viva de la Iglesia, ni la considere como un cadáver o una pieza arqueológica.

Entendidas así las cosas, sostenemos que el misterio del Verbo Encarnado o misterio del Hijo de Dios hecho Hombre, es parte principalísima de la Revelación y como tal ha sido manifestado por la Iglesia de modo exacto, progresivamente preciso y válido para siempre. La propia Iglesia lo venera y enseña como misterio central de la fe católica, sin pretender nunca que sea comprensible para un entendimiento humano, aunque sí razonable y teológicamente expresable. Admitimos con la más valiosa teología católica la importancia actual de las enseñanzas de fe transmitidas por los primeros concilios y, para ser breves, nos atenemos a las más recientes tomas de postura del Magisterio en esta materia: concretamente a la Declaración *Mysterium Filii Dei* de 21.II.1972¹, especialmente en sus puntos 2 y 6.

2. Principio normativo

Añeniéndonos al significado común de la palabra *norma*, como "regla que se debe seguir o a la que deben ajustarse las operaciones"², entendemos la expresión "principio normativo" como aquella realidad ya dada y finalizada en sí

1. AAS, LXIV (1972), n. 3, 237-241.

2. *Diccionario de la Real Academia*, 1970.

misma que, además, es ejemplar de cuantas se desenvuelven en el mismo orden de cosas. Aunque un principio normativo no es solo la regla que se debe seguir, sino fuente de la norma. Es una realidad que muestra el camino creándolo, un punto de partida que origina una dinámica de actuación perfectamente establecida y delimitada.

El Verbo Encarnado es la máxima realidad de este tipo. Es no sólo fuente de la norma cristiana sino permanente ejemplar del deber ser cristiano, y contraste de toda otra realidad que se pretenda cristiana. El Cristo real, Dios y Hombre verdadero en unidad de sujeto, es punto de partida, modelo único y causa eficiente del ser cristiano. Todo lo que merezca tal nombre como propio es una realidad análoga a Jesucristo, que participa de la doble condición sobrenatural y humana en íntima unidad.

Las múltiples realidades cristianas son semejanzas de Cristo tanto en el orden del ser como en el del obrar y, en cierto modo, en El se personifican en la medida en que tienden a identificarse con El.

De ahí que sea habitual hablar de la Iglesia, por ejemplo, o del hombre cristiano, como prolongación de Cristo. Es decir, son Cristo y no lo son: son realidades análogas a El, y como tales semejantes y desemejantes al Modelo. Participan verdaderamente de su realidad sin identificarse con El. La Iglesia no es el Verbo Encarnado pero sí es análoga al Verbo Encarnado, de quién recibe por vía de semejanza el ser y el obrar.

La actuación de Jesucristo —visible e histórica, o invisible y permanente, según los dos ámbitos de su vida— es principio normativo de la actuación de la Iglesia y de cada cristiano. Visible o invisible, la vida de Cristo es eficazmente redentora en su totalidad y en sus hechos aislados. Así también, la vida de la Iglesia, visible o invisible, en cuanto participada, está dotada de eficacia redentora. Desde este punto de vista tiene particular relieve el estudio y desarrollo actuales de la llamada cristología concreta, centrada en el análisis especulativo de los misterios de la vida de Cristo. Es este un terreno de primerísima importancia, actualmente abandonado por la teología sistemática, que parece más interesada en cuestiones de presupuestos racionales. Es un

caso de olvido o de ceguera que es preciso paliar: no llegaremos a Cristo si nos desentendemos del Cristo real de la Revelación³.

3. Indigenización

Con especial relieve desde el IV Sínodo de los Obispos y de la Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, que hacía suyas las inquietudes y lo mejor de las aportaciones allí enunciadas, ha tomado carta de naturaleza en la Iglesia una nueva expresión: "indigenización". Como es sabido, en dicho vocablo se entrecruzan distintas consideraciones unificadas en el común denominador de la vocación y misión apostólica de la Iglesia⁴. Indigenización es sinónimo profundo de evangelización, entendida esta última en su auténtica realidad, es decir como la acción cristiana básica de anunciar el Evangelio y, como tal, esencialmente dependiente del mensaje, de los portadores y de los destinatarios. La indigenización es el anuncio evangelizador enraizado y sostenido dentro de formas culturales autóctonas —heterogéneas con la occidental—, que huye de la implantación superficial y extrínseca, a las que no es difícil tender por la propia complejidad del tema.

En el mencionado Sínodo de los Obispos de 1974, se describió la evangelización como "la actividad con la cual el Pueblo de Dios suscita y alimenta la fe", destacando en ella como elementos fundamentales: "la predicación de la Palabra, el testimonio de vida y la celebración de los sacramentos"⁵. Actividad, por tanto, que tiene por fin la difusión de la palabra y de la vida de Cristo a todos los hombres, sin exclusiones y sin uniformismos. En este sentido, es hoy fuerte el clamor de los que abogan por la necesidad de realizar dicha actividad apostólica de manera cada vez más consecuente con los destinatarios. Se habla no sólo de adaptar el anuncio cristiano a las distintas culturas —como siem-

3. Así opina también A. GRILLMEIER, *Los misterios de la vida de Cristo*, en "Mysterium Salutis", III-2, p. 39.

4. Cfr. J. SARAIVA, *L'Evangelizzazione dell'uomo contemporaneo, Euntes Docete*, 27 (1974) 221-265.

5. *Synodus Episcoporum*, p. 13, n. 26; citado por Saraiva, o. c., p. 227.

pre ha hecho la Iglesia—, sino de que se “encarne” en la realidad de cada país, en cada cultura local. Se desea un cristianismo profundamente enraizado, que integre los valores culturales locales, que se indigene y no sea un puro trasplante de valores heterónomos.

Resulta evidente que en una tarea como ésta no faltan dificultades insoslayables, junto a determinados aspectos de más fácil realización. Ante todo, la indigenización es una exigencia válida que no debe ser tomada como pura táctica misionera, puesto que radica en la libertad y autonomía del hombre y de su patrimonio cultural. Evangelizar no debe ser occidentalizar, es decir, sustituir formas culturales autóctonas por valores occidentales, convirtiendo a los nuevos cristianos en extraños dentro de su propio ambiente. El cristiano no debe estar separado de su mundo, de su realidad social, porque difícilmente podrá entonces ser levadura y sal según las exigencias divinas.

Pero tampoco debe caerse en la postura contraria que olvide el fin por la excesiva polarización en los medios. El fin del anuncio evangelizador no es la indigenización en sí misma, sino el hacer hombres cristianos que, sin salir de su sitio, vivan la novedad cristiana e influyan, desde la luz de la fe, en la realidad social y cultural que les circunda. La indigenización no es punto de partida de la tarea evangelizadora, sino camino que se va haciendo al andar. Se ha de mostrar a Cristo, se ha de dar vida cristiana que, más tarde y por hombres de cada sociedad, se concreta en reflexión cristiana y en luz que descubre —desde dentro— las posibilidades sobrenaturales de cualquier valor humano. Más tarde volveremos a estas consideraciones.

II. EL MISTERIO DE CRISTO Y LA REFLEXION TEOLOGICA

Hemos de poner de manifiesto la conexión entre la Encarnación del Verbo, realidad fundante de todo lo que se contiene en el hecho cristiano, y la actividad evangelizadora en cuanto encarnada en los distintos ámbitos a los

que se dirige y en los que es recibida como venida de fuera. Se trata de estudiar las condiciones y límites de la analogía que se establece entre ambas, y tratar de ilustrar la segunda desde la primera. Esto nos ha de llevar a plantear diferentes cuestiones.

Pero nos parece previo, y no sería honesto eludirlo, hacer una exposición somera de los problemas que tiene planteados la cristología —que inciden en nuestra cuestión aunque indirectamente—, tratando de situar al mismo tiempo del modo más preciso nuestra propia postura ante ellos.

1. *Jesucristo como dato real: iniciativa divina acabada*

Toda reflexión teológica debe apoyarse como en su quicio en la realidad de la fe, si es que, en efecto, intenta alcanzar una mayor profundidad en sus propias raíces. Los objetos fundamentales del estudio teológico están ya dados bajo la forma de misterios revelados, y se encuentran en las diversas fuentes según grados distintos de explicitación. La pregunta sobre los misterios se debe retrotraer a la investigación sobre las fuentes, sin caer en el olvido de lo que las constituye en fuentes y, por tanto, justifica nuestra investigación. Olvidado esto, ¿qué valor tendría lo que de ella quisiéramos extraer?

Las fuentes de la teología lo son por voluntad reveladora de Dios y por su providente querer, y no por convenio nuestro. Lo son, no en virtud de un fin que se agota en ellas mismas o en su función, sino por una finalidad general de salvación que Dios mismo ha querido. Son fuentes independientemente de ellas mismas o de sus autores humanos; y en sí mismas —por su condición de ser expresión material de la Revelación divina— exigen actitudes por parte nuestra que sólo debemos prestar a lo que sabemos que viene de Dios. Piden veneración y fe, y luego investigación y estudio.

Sin esto no nos sirven para hacer un discurso sobre Dios, en el que busquemos la realidad de Dios. La Sagrada Escritura, sin una actitud de fe en su inspiración y en lo que de ella se deriva, no nos sirve aunque nos sirvamos de ella. Lo mismo debemos decir con referencia a la Tradición. Y vale también lo mismo, con sus matices propios, para el Ma-

gisterio como fuente inmediata de la teología. Desnaturalizar esas fuentes y seguir trabajando sobre sus contenidos es, cuando menos, perder eruditamente el tiempo y no aportar nada que valga la pena conservar.

La pregunta sobre las fuentes se justifica teológicamente por sí misma siempre que, con un realismo de fe, pretendamos alcanzar las realidades que transmiten bajo forma de misterios, y no perdamos respeto por dichos misterios. Si nos reducimos al problema hermeneútico, sustituyendo la búsqueda de la realidad revelada por una búsqueda de significados humanos históricos y actualizables hasta el infinito, nos hemos quedado sin teología, porque confundiremos los misterios divinos con las oscuridades humanas. ¿A quién se le ocurre confundir la ceguera congénita con un apagón momentáneo de luz? El problema teológico no se resuelve cambiando pretendidas velas antiguas por formidables luces modernas —que también se apagan y se funden—, sino valorando la realidad vislumbrada con la luz de la fe y aceptando las fuentes en su verdad.

El misterio de Jesucristo está dado y resuelto: es una iniciativa divina acabada. Lo ha querido Dios como dato real y no podemos pretender descubrirlo nosotros hoy día. Se mostró personalmente, creyeron en El los que lo vieron y oyeron: creyeron no sólo por lo que se les mostró, de lo que fueron testigos, sino también porque como nosotros tuvieron la gracia de la fe. El caso de los Apóstoles y de los primeros cristianos no es un caso de sola evidencia empírica, sino de fe más evidencia desvelada en la fe. Un hecho significativo, aunque no único, es la famosa confesión de Cesarea de Filipo, o la que expresaron después de los hechos sucedidos en la sinagoga de Cafarnaúm. Sabían que Cristo era Hombre verdadero y creyeron también en su divinidad: en ambas cosas acabaron teniendo plena certeza.

Esa es la certeza transmitida por las fuentes, que aceptamos principalmente por la fe y no por su pura fuerza demostrativa, aunque ésta no les falte para quien las mira desde aquella. Nos transmiten el dato real Jesucristo: Jesús de Nazaret y Dios bendito por los siglos. No es una opinión histórica que se nos impone desde instancias culturales superables, sino un dato de fe que se nos ofrece por sí que-

remos —con la ayuda de la gracia— ser sus discípulos y asumir personalmente su misterio.

Esta es la actitud fundamental de la Iglesia en sus documentos magisteriales, como lo es también de la unanimidad de los Padres, las liturgias y toda la auténtica Tradición viva. Desde tal actitud de fe se han elaborado los Símbolos de la fe que son —según expresión clásica de los Padres— *verbum breviatum* de los contenidos de la Sagrada Escritura. La decantación de la fe cristiana en fórmulas simbólicas, no se hizo al margen de dicha fe, sino desde ella, con ella y a causa de ella: por eso son confesión solemne, no solo por convenio de los Padres que la compusieron sino por algo superior a ellos mismos que es la propia fe que tenían. Los Credos de Nicea, Constantinopla o Calcedonia, no son fórmulas convencionales irenistas, ni explicación racional de los misterios cristianos: son expresión material de la fe hecha desde la fe. Algo que se debe creer para tener la fe de la Iglesia de los orígenes, pues en ellos se estre cruzan las Escrituras, la Tradición y el Magisterio. Los Símbolos son fuente y no interpretación de las fuentes. Ellos muestran para siempre el dato real, lo que hemos de aceptar sin eludir, en lo que debemos reflexionar sin tergiversar.

2. Realismo cristológico

La pregunta *teológica* (es decir, no filosófica, ni antropológica, ni literaria) sobre Jesucristo es la siguiente: “¿cuál es el misterio de Cristo que me transmite la Iglesia?”. Su respuesta está ya dada en la fe, según sus formulaciones históricas solemnes, que nunca se han contradicho. Está, como decimos, en los Credos, desde Nicea a la Profesión de Pablo VI. Esa es la pregunta teológica y su respuesta.

El trabajo teológico sobre Jesucristo, que es un segundo momento, consiste en exponer el misterio hasta donde sea posible, respetándolo. Habrá de versar, por tanto, sobre la tradición de fe, no contradictoria, que nos lo manifiesta. Es un trabajo que continúa progresando y que no puede tener fin. Las distintas expresiones de la fe se han de estudiar con rigor teológico, conjugando precisión y exigen-

cia con veneración. El rigor nos debe conducir a valorar de distinta manera lo que con distinta autoridad se nos transmite, y a no juzgar como efímero lo que —porque ahí está y sigue— nos ha capacitado para juzgar.

El realismo cristológico no es ingenuidad ni fideísmo, que suelen estar por encima de la realidad moviéndose en un mundo aproblemático, casi en vecindad con ciertas superexégesis y elucubraciones filosóficas que todo quisieran problematizarlo. Es, por el contrario, tierra firme que hemos de pisar y en la que debemos permanecer. Y es ésta: la luz inspirada de ambos Testamentos, la fe unánime de los Padres, la autoridad suprema de los Concilios y de los Papas, la enseñanza de los grandes teólogos sin olvidar a nadie y dando a cada cual su valor.

Hay que trabajar desde todos ellos, aspirando a progresar en la expresión del misterio de Cristo, con muchas dificultades y vacilaciones, con mucho esfuerzo, diciendo casi siempre demasiado poco. Pero sin giros copernicanos, porque en nuestro universo teológico el centro lo conocemos simplemente por revelación y fe; no hay otro sobre el que debamos girar: es Jesucristo, realmente Dios y realmente Hombre. Preguntarse hoy “¿quién es Cristo?”, es situarse fuera del realismo cristiano, que parte de la respuesta sin que necesite ponerse tal pregunta. La pregunta cristológica no es con referencia a la fe, sino al misterio de fe.

3. La recreación del dato cristológico: la cristología como problema

El dato cristológico, como venimos diciendo, está en el NT y en la Tradición viva tal y como los lee y muestra la Iglesia en los Símbolos de la fe. Ahí está el *verbum breuiatum* que se nos entrega como don para que lo conozcamos, para que lo creamos y lo incorporemos a nuestra vida. Por tanto, a nuestro parecer, esa es la esencia de toda reflexión teológica sobre Jesucristo: lo que se debe profundizar y explicar, y también lo que no se debe volver a crear, porque ya está definitivamente creado.

El problema de la cristología estriba en la recreación del dato. Decimos problema y no misión o función de la cris-

tología, porque dicha recreación no es su oficio, sino su planteamiento problemático y oscurecedor. No me parece difícil, aunque sea trabajo paciente y duradero, mostrar que todas las dificultades históricas del discurso sobre Cristo radican —quizá a veces sin pretenderlo directamente— en una pretendida racionalización del misterio, alejada del dato real escriturístico, tradicional y magisterial, a partir de diversos postulados de base que consideran dicho dato como irreal, aproximado, circunstancial o, en definitiva, replanteable. No vamos a hacerlo aquí, aunque aludamos a sus líneas más generales.

Habría que comenzar por el presupuesto filosófico desde el que se visualiza la vida y se alimenta el pensamiento, antes de que este se enfoque sobre el misterio de Jesucristo, o sobre cualquier otro misterio. Modernamente, —discúlpese la vaguedad del término, que no es impensada—, gozan de gran preponderancia, como nunca en la historia en la que siempre se han dado, los pensamientos que reducen el ser al ser conocido o a su aparecer ante la conciencia. Se caracterizan, en gran medida, por destacar la historicidad del ser —con la que prácticamente lo identifican— y por subrayar la dimensión antropológica de la realidad, conocida desde el hombre, por el hombre y para el hombre. Es una visión que, por su propia dinámica exige el constante replanteamiento y la reinterpretación de las cuestiones, y que por tendencia natural desemboca en problemas de hermenéutica y teoría del conocimiento, las cuales, como es bien sabido, han desplazado a su modo a la metafísica fundada en la realidad objetiva del ser.

Desde esta perspectiva racional se cuestiona necesariamente toda la realidad natural o sobrenatural, y en concreto la realidad de la revelación y la fe, que adquieren conceptualmente un nuevo sentido y reclaman un nuevo estatuto, más acorde con las más recientes exigencias: las del hombre actual, fruto más teórico que objetivo de la huracanada espiral antropológica, que está arrasando la historia en nombre de la historicidad.

Las nuevas cristologías parecen tener una cierta inquietud filosófica, aunque no sean filosóficas en sentido estricto. Muestran un deseo —legítimo en principio— de encontrar

nuevos desarrollos, que a su vez piden nuevas nociones y conceptos, y por tanto un nuevo lenguaje a su medida. Por ello, no dudan en replantear todo según un matiz intelectual preciso, a menudo de cadencia antropológica. Y ahí es donde puede aparecer el problema o, mejor dicho, la problematización de los resultados. *A priori*, no deben ser rechazadas sino estudiadas con respeto y con sano espíritu crítico, buscando de fijar sus elementos primordiales, su conexión con las fuentes, etc. Parece importante, a este respecto, establecer un juicio integral en base a cuatro apartados: a) valoración interna de contenidos, b) valoración externa: inserción de esas cristologías en la doctrina total de la fe, c) tradición teológica anterior o fundante, y d) tradición filosófica en la que se apoyan. Del análisis de esos apartados se podrá deducir la validez católica de tales cristologías y su consecuente operatividad en la transmisión de la fe en nuestros días.

Dentro de estos apartados, hay que fijar la atención en diversos capítulos de importancia decisiva. Señalamos a continuación algunos, por vía de indicación, para concretar más las ideas.

a) Valoración interna de contenidos

1. Fidelidad al dato revelado: es, sin duda, el primer criterio interno de valoración. ¿Qué significa en esa exposición teológica el dato revelado?, ¿hasta dónde alcanza su verdad?, ¿cómo se entiende la inspiración de la SE?, ¿qué alcance se le da a la expresión "teologías del NT"?, ¿cuál es la autoridad del testimonio de los Santos Padres?, etc.

2. Actitud ante la formulación histórica de la fe: ¿cuál es el valor del Magisterio y de sus expresiones de fe?, ¿qué valor se concede a los Símbolos de los primeros siglos?, etc.

3. ¿Cómo se ajusta al principio *eodem sensu, eademque sententia*?, ¿se mantiene el *sensus revelationis*?, ¿se admite su existencia?, ¿se entiende en coordenadas de relativismo histórico?, etc.

4. Confesión clara de la realidad revelada de Cristo: esto, como es lógico, nos parece piedra de toque para valorar cualquier cristología. ¿Confiesa sin ambigüedad que Je-

sucristo es perfecta y absolutamente Dios y Hombre?, ¿admite sin eufemismos su condición de Verbo Encarnado y Redentor?, ¿admite igualmente la preexistencia del Verbo?, ¿se defiende la unidad personal de Cristo?, ¿afirma la Redención universal que realizó?, ¿defiende su Resurrección corporal por su propio poder?, etc.

b) Valoración externa: inserción en la total doctrina de fe

La cristología, como reflexión teológica sobre un misterio, solo se entiende en su conexión con el resto de los misterios revelados. No basta con que posea cierta coherencia racional interna (improbable, por otra parte, sin lo anterior), sino que ha de insertarse en el completo cuerpo de doctrina de fe católica, dando consistencia al conjunto. Por eso, es preciso analizar cómo ilumina otras verdades o cómo, eventualmente, las oscurece. Así, por ejemplo,

1. Conexión con el misterio de la Santísima Trinidad: ¿admite la realidad de un solo Dios en tres Personas distintas?, ¿maneja una noción de persona que permite defender lo anterior?, ¿está alejada de cualquier semejanza con el subordinacionismo, arrianismo, etc.?, ¿confiesa la procedencia *ab utroque* del Espíritu Santo?, etc.

2. Conexión con el misterio de la Eucaristía: ¿cabe hablar desde esa cristología, con propiedad, de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía?, ¿admite por tanto la realidad de la transubstanciación?, ¿se puede explicar desde ella el sentido que para la Iglesia católica tiene la Misa?, etc.

3. Conexión con el misterio de la Virgen María: según la concepción analizada, ¿es María la Madre de Dios?, ¿caben, en consecuencia, los demás privilegios y prerrogativas y, en concreto, la Asunción y la perpetua virginidad?, ¿se admite la Inmaculada Concepción?, etc.

4. Conexión con el misterio del hombre: ¿qué sentido tiene el dogma del pecado original, central en la consideración cristiana del hombre?, ¿se ilumina desde esta concepción?, ¿cómo se entiende desde ella la imitación de Cristo?, ¿qué sentido tienen los misterios de la inhabitación y de la filiación divina adoptiva del hombre en gracia?, etc.

5. Conexión con el misterio de la Iglesia: ¿qué es la Iglesia?, ¿cuál es su realidad sobrenatural?, ¿cuál su misión?, ¿qué pensar de su estructuración histórica?, etc.

c) *Tradición teológica anterior o fundante*

No siempre existe esta tradición, o al menos no se percibe de modo directo. Este criterio de valoración no resulta fácil de analizar, aunque en parte se puede deducir de los anteriores. Lo importante aquí está en fijar si los presupuestos son católicos o no. Algunas de las nuevas cristologías, con mayor influencia en la actualidad, son de autores pertenecientes a confesiones protestantes y sólo pueden valorarse dentro de su concepción global: ahí están sus líneas de coherencia y su propia dinámica. Por tanto, se ha de conocer el sentido de sus conceptos —no homologables, sin más, con los correspondientes católicos—, y su genética histórica interna. Por vía de ejemplo, valga con advertir la diferencia de planteamiento en Bultmann, Barth, Pannenberg, Cullmann, etc., que les hace irreductibles entre sí aunque, no obstante sus diferencias, haya que señalar en ellos un fondo espiritual común, ajeno a la doctrina católica. Sus posibles intuiciones no son, sin más consideraciones, asimilables en rigor fuera de su propio contexto teológico.

d) *Tradición filosófica en la que se apoyan*

Al considerar este apartado, no se trata de excluir *a priori* determinadas corrientes de pensamiento, o de afirmar con exclusividad otras (aunque la Iglesia, en este segundo aspecto, tiene sus indudables preferencias desde el siglo XIII hasta aquí, en lo que a principios filosóficos se refiere). Se trata de conocer la indispensable base racional de las nuevas cristologías, para poder valorarlas con todos los elementos de juicio. Todos los problemas especulativos de la teología radican en la óptica filosófica con la que han sido elaborados: casi siempre son problemas de fundamentos racionales.

Al analizar la base filosófica de una determinada cristología conviene tener en cuenta, si es posible, los resultados a que conducen en otros temas teológicos en los que haya sido aplicada. En términos generales, parece elemental man-

tener una actitud de prudencia intelectual ante los pensamientos que no estén abiertos al ser en toda su extensión, o lo trasladen a las estructuras de la conciencia afirmando —más o menos explícitamente— una inmanencia del ser en el conocer. Tales corrientes, basadas en el llamado “principio moderno de inmanencia”, —como ha demostrado ampliamente el Prof. Fabro— están abocadas a la inoperancia teológica, puesto que dicho principio bloquea el paso a la transcendencia y es implícitamente ateo. Lo mismo sugiere la Cons. Past. *Gaudium et Spes* en su n. 20.

En nuestra opinión, la misma Revelación, además de la razón humana, inclinan a formas de pensamiento que se muevan dentro del realismo y reconozcan la objetividad del ser como primer punto de partida; pensamientos, por tanto capaces de elaborar una metafísica y de trascender lo puramente empírico, y con impulso para estudiar el ser real de las cosas sin quedarse en simple búsqueda de significados para el sujeto humano. Una filosofía así, está en camino de ser útil a la teología, porque será apta para enfrentarse con la realidad natural y sobrenatural, respetando su propio estatuto ontológico, es decir, su verdad. El pluralismo teológico occidental es buena muestra de lo que decimos, y señal de que metafísica no es sinónimo de uniformismo. Por esta vía se avanza.

III. MISTERIO DE CRISTO Y MISTERIO DE LA IGLESIA

Un planteamiento teológicamente correcto del tema de la indigenización, visto desde la Encarnación del Verbo y de cara a su realización práctica por la Iglesia, pide que nos refiramos con brevedad —ante lo conocido de la cuestión— a la analogía establecida entre Cristo y la sociedad de los cristianos por El fundada. Dentro del pensamiento teológico y jurídico, este punto de doctrina está ampliamente trabajado, lo cual nos dispensa de una elaboración detallada. Vamos pues a esbozar su contenido ateniéndonos a las enseñanzas del Concilio Vaticano II y de Pablo VI. Los principales documentos que seguiremos son las Constitucio-

nes *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*, el Decreto *Ad Gentes* y la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*.

La noción de analogía, cuya importancia es primordial en el ámbito del trabajo teológico, exige por su propia condición que se establezcan con cuidado los límites de su validez. Y ello es debido, según lo que indicábamos anteriormente, a que al ser una semejanza desemejante que une sin confundir realidades más distintas que iguales, ha de ser utilizada sin romper su equilibrio. De este modo permite que el pensamiento, sin perder contacto con la realidad de las cosas, construya un puente entre lo natural y lo sobrenatural en el que ninguno de ambos órdenes quede mutilado.

En el caso de Cristo y de la Iglesia, a la vista de sus respectivos ser y obrar, parece obvio plantear la analogía, que la *Lumen Gentium* califica de notable⁶. De hecho, el concilio, a partir del esquema seguido por su Const. *De Ecclesia*, se extenderá ampliamente, como es bien sabido, en el desarrollo de dicha analogía⁷.

Es preciso advertir, sin embargo, que esta analogía, según el uso que de ella hace el Concilio, se sitúa primordialmente en el plano del obrar: lo que interesa destacar es la analogía de misión entre Cristo y la Iglesia o entre Cristo y los cristianos. Se trata de una analogía funcional o misional que mira tanto al campo de las actuaciones concretas como al de las disposiciones divinas que la fundamentan. Lo que se busca, en definitiva, es subrayar la identidad y diferencias entre la Redención realizada por Cristo y la corredención de los cristianos, entendiendo ambas en toda su extensión. Lo cual nos marca un primer límite (no en el sentido de limitación negativa, sino como condición positiva de nuestro pensar), pues hay que procurar exponer las consecuencias de un obrar análogo, más que detenerse en las características de un ser análogo, aunque se presupongan.

Por decirlo de otro modo, la conexión entre los misterios de Cristo y de la Iglesia, expresada en términos de

6. *Lumen Gentium*, n. 8.

7. Me refiero al esquema central del triple *manus Christi*, que se aplica sin cesar en los documentos conciliares.

analogía, mira al primero de ellos en su realidad histórica de Verbo Encarnado y su consiguiente actuación teándrica, pero no alcanza a englobar el sublime paso previo que es la propia Encarnación. La acción de la Iglesia es análoga a la del Verbo Encarnado, pero no por un proceso de "encarnación", que en ella no se da. No entender esto, podría conducir a planteamientos operativos erróneos, en el sentido de querer caracterizar la misión de la Iglesia como una asunción extrínseca de realidades absolutamente ajenas a ella. Concebidas así las cosas, sería una extraña a lo que no fuese ella, y los cristianos unos seres separados de este mundo.

No es la Encarnación del Verbo lo normativo para la Iglesia, sino el Verbo Encarnado como realidad histórica divino-humana que asume la creación y la redime, llevándola a plenitud. En su actuación asumente —desde dentro— y redentora, es decir purificadora y elevante, está el análogo de la actuación salvífica de la Iglesia y de sus miembros.

Por ello, en el misterio de Cristo, hay aspectos sin correlato en el misterio de la Iglesia, y sin que pueda establecerse entre ellos una analogía. Nos referimos, según se acaba de indicar, a la propia Encarnación (por así decir *in fieri*, para distinguirla de su resultado que es Jesucristo, en quien se nos presenta ya la Encarnación *in facto esse*), con sus condiciones específicas conocidas por la Revelación: la *synkatábasis* o condescendencia divina y la *kénosis* o anadamiento del Verbo (también es condición esencial de la Encarnación la unión hipostática, o subsistencia de la naturaleza humana asumida en la Persona del Verbo). Las dos primeras realidades no se dan en la Iglesia ni en los cristianos, ni siquiera participadamente, y por ello no cabe hacer consideraciones analógicas. Dichas condiciones divinas, de las que sólo Dios tiene la iniciativa y el sentido profundo, basan la realidad teándrica de Cristo y enmarcan cualquier reflexión teológica sobre El. Su misterio es misterio de infinita condescendencia y abajamiento por parte de Dios, y de su asunción y exaltación de lo humano hasta la unión personal con Dios. A partir de aquí puede comenzar el estudio de la analogía entre el obrar redentor del

Verbo Encarnado y la actuación salvífica de la Iglesia y de los cristianos.

Volviendo pues a este orden de ideas, conviene advertir que es tradicional expresar dicha analogía de misión en términos de prolongación: la Iglesia, se dice, prolonga, desarrolla, continúa la misión del Verbo Encarnado⁸. Lo cual es profundamente cierto en virtud de la misión del Espíritu Santo, que sin cesar y contando con la libertad de los cristianos hace presente en ellos, a través de distintos medios objetivos, la *Vita Christi* con su eficacia redentora. La misión del Paráclito, unida esencialmente a la del Hijo con el fin de cumplir los designios del Padre⁹, tiene por objeto actualizar la presencia y la vida de Jesucristo: es decir, concede una participación en su vida, produce una semejanza participada que hace presente la eficacia del Verbo Encarnado en "otros Cristos". Cada cristiano, y potencialmente cada hombre, es *alter Christus*: son Cristo por participación, y por medio de ellos— mientras no impidan la acción del Paráclito— sigue actuando el Verbo Encarnado. Estas ideas que apenas esbozamos tienen un fuerte apoyo no sólo en el Magisterio¹⁰, sino también y sobre todo en la Sagrada Escritura y en la tradición patristica, como es bien sabido. Utilizando una frase de Mons. Escrivá de Balaguer podemos decir que, a través de la Iglesia y de los cristianos, "Cristo sigue pasando entre los hombres" continuamente, y con El su eficaz labor de Redención.

La analogía de misión entre Cristo y la Iglesia viene expresada en el último Concilio de muy distintas maneras. Quizá se pueda resumir en dos palabras: evangelización y santificación, acciones íntimamente compenetradas e inseparables. El anuncio cristiano del Reino de Dios que realiza Cristo con sus hechos y sus palabras¹¹, y la Iglesia¹², es a la vez anuncio y realidad de salvación y santificación: acción redentora materializada en distintos medios salvíficos. El Verbo Encarnado evangeliza santificando. Siguiendo

8. Cfr. *Ad Gentes*, n. 5; *Evangelii nuntiandi*, nn. 13-16.

9. Cfr. *Ad Gentes*, nn. 2-4.

10. *Lumen Gentium*, nn. 7, 35, 36, 38; *Apostolicam Actuositatem*, nn. 11, 12, 21; etc.

11. *Lumen Gentium*, n. 5; *Dei Verbum*, n. 4.

12. *Lumen Gentium*, n. 5; *Gaudium et Spes*, n. 3.

a Pablo VI, hemos de decir que Cristo es el evangelizador por excelencia, pero no sólo con sus palabras sino con toda su vida, con sus milagros, con su Cruz, con su Resurrección, con el envío del Paráclito¹³. Es decir, redimiendo y santificando. Y esa es la norma operativa de la Iglesia: anunciar su Evangelio (que es el propio Cristo) y continuar su acción. Ambos son fuente de salvación universal¹⁴, manifestación concreta de la voluntad salvífica de Dios.

La acción de la Iglesia encuentra en la de su Señor el principio normativo para todos los tiempos. "La norma cristiana es que hay que purificar por la Cruz y la resurrección de Cristo, y encauzar por caminos de perfección, todas las actividades humanas"¹⁵. Ese es el camino santificador de la evangelización.

Es de notable interés recoger aquí, como en esbozo, la riquísima doctrina de Mons. Escrivá de Balaguer, fuente principal de nuestro pensamiento en esta materia. Lo haremos siguiendo de cerca un recentísimo y valioso estudio del Prof. Pedro Rodríguez, al que nos remitiremos para no alargar con citas textuales este trabajo¹⁶.

En primer lugar, como realidad en la que se fundamenta la normatividad del Verbo Encarnado, es preciso destacar su "carácter absoluto y definitivo en la historia y en la vida personal y colectiva de los hombres"¹⁷. "Cristo, con su Encarnación, con su vida de trabajo en Nazaret, con su predicación y milagros por las tierras de Judea y de Galilea, con la muerte en la Cruz, con su Resurrección, es el centro de la Creación, primogénito y Señor de toda criatura"¹⁸. De esta plenitud de Cristo —tan acusadamente expresada en la tradición católica y tan destacada por Santo Tomás¹⁹— se derivan importantes consecuencias para nuestra reflexión.

13. *Evangelii nuntiandi*, nn. 6-12.

14. *Lumen Gentium*, n. 17; *Sacrosanctum Concilium*, nn. 5-6; *Gaudium et Spes*, n. 33.

15. *Gaudium et Spes*, n. 37.

16. P. RODRÍGUEZ, *La Economía de la salvación y la secularidad cristiana*, *Scripta Theologica IX-1* (1977) 9-128.

17. *Idem*, p. 6.

18. MONS. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Madrid, Rialp, 1975, 10.^a ed., n. 105.

19. Cfr. E. BAILLEUX, *La plénitude des temps dans le Christ*, *Revue Thomiste LXXI* (1971) 1-32.

a) Cristo asume la historia y la recapitula²⁰, entendiendo aquí la historia en su sentido más amplio: toda la realidad humana en su ser y en su obrar actual, pasado o futuro. En otras palabras, tomadas del Vaticano II, Cristo es alfa y omega, fin de la historia humana, punto de convergencia, centro de la humanidad²¹.

b) La historia de los hombres puede entenderse cristianamente como un despliegue pleromático del misterio de Cristo²². Este es el sentido del famoso lema paulino a los cristianos de Efeso *instaurare omnia in Christo* que, para Mons. Escrivá de Balaguer consiste en “informar al mundo entero con el espíritu de Jesús, colocar a Cristo en la entraña de todas las cosas”²³, o en otra expresión suya: “poner a Cristo en la cumbre de todas las actividades humanas”²⁴. Es esta una importante consecuencia operativa para la Iglesia y los cristianos en su acción evangelizadora, ya que en nombre de Cristo —que ha atraído hacia Si toda la creación— “deben reconciliar todas las cosas con Dios”²⁵.

c) De este modo, siguiendo las enseñanzas del Fundador del Opus Dei, la historia es una “tractio” divina —asunción, redención, divinización— de las realidades humanas, comenzada en la Cruz de Cristo que abraza el mundo²⁶ y continuada en su nombre y por su eficacia a través de las actividades seculares de los cristianos²⁷.

d) Después de la Encarnación del Verbo, el mundo ha sido exaltado y todas las realidades que lo componen alcanzan una validez nueva en el orden sobrenatural: a partir de entonces son camino de encuentro con Dios y, por tanto de santificación para el hombre²⁸. Más aún, “en rigor, no se puede decir que haya nobles realidades exclusiva-

20. *Gaudium et Spes*, nn. 38, 45.

21. *Idem*, n. 45.

22. P. RODRÍGUEZ, o. c., p. 19.

23. MONS. ESCRIVÁ DE BALAGUER, o. c., n. 105.

24. Cit. por P. RODRÍGUEZ, o. c., p. 19.

25. *Ibidem*.

26. Es este pensamiento fruto de una especial intelección del texto de Io 12, 32, que muchas veces —desde 1928— meditó e hizo meditar el Fundador del Opus Dei. Vid. P. RODRÍGUEZ, o. c., p. 19.

27. *Ibidem*.

28. *Ibidem*, pp. 73, 74, 75.

mente profanas, una vez que el Verbo se ha dignado asumir una naturaleza humana íntegra y consagrar la tierra con su presencia y con el trabajo de sus manos”²⁹.

De todo esto podemos deducir que el Verbo Encarnado asume la historia sin destruir su índole propia, en cuanto conjunto de realidades humanas, sino posibilitando y actuando una nueva valencia sobrenatural. La novedad cristiana no radica en una separación del mundo, sino en su afirmación definitiva y en su elevación al orden de los medios de encuentro personal con Dios... Es la restauración admirable del orden de la creación en su dimensión original, como mostración de Dios, donación al hombre y cauce de acceso a la salvación personal: realidad acabada en cuanto a su origen divino y perfectible en cuanto a su destino humano, el propio obrar del hombre la perfecciona perfeccionándose. Por tanto, entendemos la asunción de las instancias humanas por el Verbo no como una inmersión y disolución en la historia, sino más bien como una acción divina positiva que eleva lo que toma —todo lo humano, empezando por la propia naturaleza del hombre—, y actualiza su peculiar y original potencia obediencial.

Desde este punto de vista, resulta radicalmente pobre la perenne tentación de sustituir al Verbo Encarnado por una “persona humana” que se llamó Jesús de Nazaret. No sólo pobre sino contrario a la fe católica. Jesucristo no es un hombre paradigmático, sino el Hombre perfecto, único modelo y causa ejemplar del hombre nuevo, pero a la vez es también causa eficiente del ser cristiano. Su imitación no es una proyección extrínsecista y alienante de lo nuestro en El, sino verdadera identificación con su realidad, participando de lo específico suyo por la acción del Espíritu Santo.

El Verbo Encarnado, por ser Dios y Hombre perfecto, es mucho más de lo que históricamente fue. Supera su historia y todo lo histórico. En El se da como realidad eterna e infinita lo que en nosotros es más deseo que realidad: ser más de lo que históricamente somos, superar lo pasajero, ser recibidos al nivel que postula nuestro yo. Cosas que sólo alcanzaremos en la aceptación definitiva del cielo,

29. MONS. ESCRIVÁ DE BALAGUER, cit. por P. RODRÍGUEZ, o. c., p. 49.

aunque aquí estén ya incoadas por la fe y la gracia. El afán de ser más, de ser siempre, de trascender el tiempo que nos mide, es consecuencia de poseer el ser participado en una naturaleza racional, con alma espiritual e inmortal. Nuestro *esse* humano, aunque finito, creado, limitado, es realidad de ser siempre. El ser de Cristo es el *Esse* divino: lo que en nosotros es creación en El es infinitud, eternidad propia, transcendencia. Lo que en nosotros es espera y deseo, en El es Acto Puro; lo que en nosotros es búsqueda y añoranza, en Cristo es posesión (de su propio Yo). Lo que en nosotros es, en definitiva, ser hombre, en Cristo es ser Dios-Hombre.

Cristo Hombre, Jesús de Nazaret, Señor nuestro, vive su tiempo y todos los tiempos de los hombres, supera su contexto y todos los contextos, se mueve históricamente en unas coordenadas de tiempo y lugar pero es Señor de las coordenadas. Jesucristo, en resumen, es la plenitud gratuita y generosa de todo lo humano: trabajo, cultura, tiempo, espacio, etc. En El todo eso es, incomprensiblemente, marco de actividad divina. Y desde El, todo eso es para nosotros marco de actividad humana divinizante: proyecto de santificación libremente aceptado y progresivamente realizado con la gracia, que es participación creada del *Esse* divino.

Trasladando este orden de ideas al ámbito de la normatividad de Cristo respecto a la Iglesia y a los cristianos, podremos enriquecer nuestra reflexión con nuevas consecuencias. En primer lugar, estamos en condiciones de comprender en profundidad lo que llamamos "cristianización". Con ánimo más descriptivo que definitorio, cabe expresar dicha noción como un proceso dinámico de influencia interna en la vida de un individuo o de una comunidad, que apoyado en los valores humanos generales que encuentra tiende a plenificarlos sobrenaturalmente, iluminando su condición creatural primigenia de ser queridos por Dios como camino hacia El.

Tal proceso es siempre afirmativo, incluso considerando que, por su propia dinámica, está abocado a realizar operaciones de purificación, discernimiento e invalidación, que se ejercen más por la vía de la sustitución que por la de la violencia. En sentido estricto es un proceso de forma-

ción y transformación, que acepta y da plenitud a lo valioso que encuentra, mostrando a la vez en qué medida esas cosas son incompatibles y contradictorias con otras que les van adosadas. Respetando la libertad de cada cual, la Iglesia anuncia la verdad según aprendió de su Maestro: enseñando, formando, potenciando la libre aceptación de su doctrina salvadora, preparando con paciencia los caminos de la gracia y, por último, comunicando instrumentalmente esa gracia cuando es libremente querida.

El influjo cristiano, que llamamos evangelización, no es material ni por su origen ni por su fin, sino formal y sobrenatural. Cabría explicarlo con bastante exactitud en base a la doctrina aristotélica de las causas, aunque no vayamos a hacerlo en esta ocasión. Sin embargo vale la pena aludir, como de pasada, a que se trata de un verdadero proceso tipo de causalidad formal. La realidad humana, cualquiera que sea, tomada como materia es potencialmente capaz de recibir la forma cristiana que, en parte, es educada de ella (potencia obediencial), y en parte es inducida desde fuera. Esa forma o asume las demás o las substituye, y da lugar con el substrato material a una nueva realidad. Con el ser cristiano hay un nuevo hombre, una nueva humanidad. Dios lo hace todo nuevo por Cristo, por la Iglesia y por los cristianos. Es novedad es *una*, sin división interna, o se corrompería. La realidad de gracia y plenitud que es lo cristiano, resulta de la íntima unidad de materia y forma y no de una mera yuxtaposición de elementos desligados.

Con la evangelización no se pretende componer una unión artificial de elementos cristianos y no cristianos, sino de cristianizar: es decir, de dar a lo humano el sentido definitivo (sentido cristiano de la vida) informando todo con el espíritu del Evangelio. Hacer un *unum* de ambas cosas por el poder de la causa que es Dios, y por la propia fuerza de la Revelación. Como dice Pablo VI, siguiendo al Concilio Vaticano II, evangelizar es renovar la humanidad y sus estratos, en virtud de la sola potencia divina del mensaje que proclama: convertir la conciencia personal y colectiva de los hombres, las actividades en las que están empeñados, la vida, los ambientes, los criterios de juicio, los

valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras, los modelos de vida humana...³⁰. No sólo es renovar y rehacer, sin destruir, sino substituir y llevar a plenitud.

No es factible, por tanto, la evangelización entendida como pura inclusión de elementos cristianos dentro de un sentido no cristiano de la vida. En primer lugar, por que no son concebibles unos "elementos cristianos" válidos al margen de una concepción global cristiana, y, además, en segundo lugar, porque aunque se diera prácticamente tal sinsentido, no sería perdurable. En el mejor de los casos sólo habría mimesis externa de lo cristiano; en el peor, pura disolución en la otra concepción. Y ninguna de estas posibilidades es evangelización.

El trabajo evangelizador tiene exigencias peculiares que conviene recalcar. La primera de ellas es subrayar —como hace el Magisterio— en la teoría y en la práctica, que el cristianismo tiene una identidad propia, un patrimonio, una formalidad espiritual, un sentido global y revelado de toda la creación. Y eso es lo que debe comunicar a todos los pueblos, a todas las culturas, sin someterse a ninguna, sin identificarse con ningún aspecto histórico parcial de la realidad humana³¹.

Hablando con propiedad, no hay una cultura cristiana como tal, sino más bien un sentido cristiano de la cultura, un sentido por otra parte sapiencial, que incide en todas ellas y las evangeliza, impregnándolas sin identificarse, como dice Pablo VI³². Así nos lo muestra la historia de la Iglesia, por ejemplo, en la lenta asunción de la cultura latina a través de un larguísimo proceso, también depurador, que sólo se finaliza en la Edad Media. Es evidente que el resultado de aquella tarea aportó a la historia un nuevo sentido plenificador de las instancias culturales ya existentes, una verdadera afirmación de valores con la necesaria purificación, mirando todo desde la altura de la doctrina revelada. La Iglesia —los cristianos que viven en su propio mundo— confirman que todo es cauce para su vida de fe,

30. Cfr. *Evangelii nuntiandi*, nn. 18-19.

31. Cfr. *Gaudium et Spes*, nn. 41-42; *Evangelii nuntiandi*, nn. 20, 50.

32. *Evangelii nuntiandi*, n. 20.

sin dejar de rechazar lo que "contrasta con la Palabra de Dios y el designio de salvación"³³.

Conviene situar en sus justos límites la pretendida influencia de las culturas en el cristianismo, cuestión que sólo puede plantearse a partir de una visión culturalista del hecho cristiano, que lo rebaja al nivel de lo puramente histórico. El primer cristianismo encontró la cultura mosaica, que no era una cultura humana sin más, sino que respondía ya a un designio del mismo Dios, y era en todo su ser una orientación positiva a Cristo, y le dio plenitud por labios del Señor, mostró en qué medida era aceptable y no dudó en abandonar lo que resultaba incompatible con la novedad cristiana. Dejó el Templo judío, la Ley y hasta la praxis judía. Sin destruir, sustituyó, ofreciendo a los que libremente quisieran una nueva visión: cristianizó al judaísmo... Más tarde evangelizó la cultura helénica, con el mismo espíritu de asumir y depurar. No debe hablarse trivialmente de una helenización del cristianismo, o de una mutua influencia, como si del choque de dos culturas se tratara. La fe cristiana no llevó consigo un trasvase de formas culturales sino, repetimos, un nuevo sentido para las realidades de la vida y del pensamiento. Y además luchando contra muchas cosas, rechazando doctrinas y prácticas estoicas, epicúreas, maniqueas, etc. En este período los cristianos dijeron sí a casi todo aquel mundo cultural ("sólo os hemos dejado vuestros templos", escribe Tertuliano), y dijeron no a cosas inaceptables aunque profundamente inscritas en la vida de aquellas ciudades y pueblos. No acepta, por ejemplo, el deterioro moral y religioso del Imperio, aun a costa de persecuciones.

Al ser la realidad cristiana una realidad viva y eterna, como el Verbo Encarnado, con nada se identifica y con todo se une para elevarlo al orden de lo perdurable. De todos hace camino hacia la salvación personal, salvo del pecado y de sus consecuencias propias.

Uno de los presupuestos cristianos es la consideración de la historia como *historia universal*, que se fundamenta a su vez en la concepción de la *unidad del género humano*, la cual en último extremo deriva del dogma de la crea-

33. *Idem*, n. 19.

ción y de la Redención. En el fondo del afán evangelizador siempre están —e intencionalmente deben estar— latiendo estas nociones básicas que aseguran la recta comprensión de la humanidad y sus valores: de lo que es ser hombre, por encima de particularidades accidentales. Un cristiano ha de tener siempre presente el valor positivo de las diferencias propias de la peculiar idiosincrasia de los pueblos, comprendiéndolas dentro de la esencial unidad humana que procede del hecho de ser todos criaturas queridas por Dios. El espíritu del cristianismo llena de contenido sobrenatural el común denominador de los hombres y asume, perfeccionándolo, el numerador diversísimo. Por ello, para un cristiano “no hay más que una raza: la raza de los hijos de Dios. No hay más que un color: el color de los hijos de Dios. Y no hay más que una lengua: esa que habla al corazón y a la cabeza, sin ruido de palabras, pero dándonos a conocer a Dios y haciendo que nos amemos los unos a los otros”³⁴.

Ajeno a esta concepción cristiana es el relativismo histórico, como recientemente escuchábamos al filósofo Leonardo Polo, de quien tomamos algunas ideas³⁵. El error relativista considera las culturas como plurales e incommunicables, organismos autónomos e independientes, que hacen serie y se substituyen. En su planteamiento hegeliano, las culturas aparecen como absorbidas una por otras, dando lugar al desarrollo dialéctico de la historia. Hoy en día se centra el relativismo histórico en dos nociones muy repetidas: a) contexto, muy utilizada por el marxismo, que quiere explicar todo lo que el hombre es por su contextualidad: el hombre prisionero de su cultura, y b) discontinuidad de nuestro presente con el pasado, remarcando la superioridad de nuestro presente y la irreductibilidad de ambos. Desde los dos puntos de vista se destruye la noción de naturaleza humana, y se pierde con ello el sentido de la Encarnación redentora y del cristianismo.

En nuestra fe hay necesidad de pensar la historia como universal. El cristiano es y se sabe “contemporáneo de los

34. MONS. ESCRIVÁ DE BALAGUER, o. c., en nota 18, n. 106.

35. L. POLO, *Sentido cristiano de la cultura*, conferencia pronunciada el 28.VII.1977, en la *XIII Semana de Teología Pastoral*, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

muertos”, que han cumplido ya el camino de su forma terrena de vida. Se sabe contemporáneo, sobre todo, de Cristo que es *heri et hodie ipse et in saecula*, y con El de la Iglesia triunfante. La noción de historia universal es la salvaguarda de la unidad del género humano y permite entender la eficacia redentora universal de Cristo. Por ello mismo resulta indispensable para pensar en la acción evangelizadora de la Iglesia, con visos de realidad.

Otro importante presupuesto evangelizador cristiano es lo que podríamos llamar “empecatamiento de las culturas” como consecuencia del pecado original. Lo cual nos confirma en la idea de que no todo puede ser asumido e iluminado por el espíritu cristiano, sino que se precisa una labor de diagnóstico, un dictamen cristiano de las culturas. Sólo teniendo en cuenta la situación histórica de pecado puede hacerse la indigenización. Dicho de otro modo, sólo se puede evangelizar, depurando, sin prisas, realizando una larga tarea de purificación de todo aquello que no es materia cristianizable. Esto nos lleva a pensar que es precisa una reflexión teológica actual sobre la realidad, naturaleza y consecuencias del pecado original, y una intensa catequesis sobre tales cuestiones.

La propia cultura occidental, desarrollada merced al fermento cristiano, está hoy muy deteriorada y constituye un vehículo poco apto de evangelización. Exige una revitalización activa y un claro deslindamiento de su contenido cristiano, si no queremos caer en la manipulación del Evangelio. En el llamado permisivismo, que caracteriza a nuestras coordenadas culturales, hay líneas de fuerza, muy dominantes, que toman contacto con movimientos precristianos e invalidan en profundidad el intento evangelizador. Baste pensar en el moderno ataque al tabú, que hace de la transgresión el ideal de vida: es como un anhelo errado de reconquistar el paraíso perdido, apoderándose del bíblico árbol de la ciencia del bien y del mal. En nuestro mundo occidental se oscurece la existencia del mal, escapándose de él por una creciente desmoralización, y reduciéndolo a un problema personal de conciencia... Esto, como en tiempos pasados, conduce a aberraciones de todo tipo. Se impone, por tanto, una reevangelización de la cultura occidental a todos

los niveles, una verdadera apologética constructiva que sea paralela a una reactivación de los aspectos religiosos personales propios de cristianismo: oración, vida de piedad, mortificación, trabajo santificado, apostolado, etc.

En este sentido, resulta gozoso comprobar la vuelta a la valoración de la religiosidad popular, postulada desde muchos estratos y vivida con intensidad en amplios grupos de fieles, también durante los últimos años en los que pareció diluirse en formas culturales menos personales. Perderla hubiese sido desindigenizar el cristianismo en Occidente —des-culturizarlo, separarlo de la vida— y quitarle uno de sus más valiosos cauces misioneros: hacerlo incapaz de evangelizar nuevas culturas. Como enseña Pablo VI, la piedad popular —que hunde su principal raíz en el testimonio personal— es un verdadero encuentro con Dios en Cristo, con características plenas de valor: testimonia sed de Dios, denota un agudo sentido de la filiación divina, genera disposiciones interiores de profunda religiosidad como es el sentido de la Cruz en la vida cotidiana, etc.³⁶ Tarea importante es universalizarla a través de la vuelta a sus fuentes inmediatas: frecuencia de sacramentos, devoción a la Santísima Virgen y a los Santos, piedad eucarística, Santo Rosario, etc.

Es interesante connotar que la tarea indigenizadora no admite ambigüedades: las contradicciones acaban pagándose. Indigenizar es lo contrario de secularizar o “desmitificar”, cuando esto —como sucede— se malinterpreta y queda reducido a racionalizar la fe abusando del cientifismo teológico. Las modernas corrientes teológicas de la secularización, liberación, etc., son paradójicamente antiindigenistas, separadas, crípticas. Y en cierto modo desculturizantes, porque inciden con afán global en aspectos muy parciales, auto-reduciéndose a dimensiones culturales limitadas. Si a eso se une que, en muchas ocasiones, no sustentan una concepción antropológica cristiana, fácil es concluir en su condición contraevangelizadora. Usándolas como vehículo de expresión no se puede indigenizar el cristianismo³⁷.

36. *Evangelii nuntiandi*, n. 48.

37. Cfr. *Ibidem*, nn. 30-39.

IV. ALGUNOS PRINCIPIOS DOCTRINALES DE LA INDIGENIZACION

A la vista de nuestras anteriores reflexiones, planteamos este último apartado a modo de conclusiones doctrinales sobre las que debe apoyarse la práctica evangelizadora.

1. *La indigenización sólo puede ser entendida y realizada a la luz del verdadero misterio de Cristo.*

Ello exige un conocimiento de fe y una teología centrada en la aceptación de la doctrina transmitida por la Iglesia. Es ella, a través de su Magisterio, la que nos da el *sensus revelationis* estableciendo los límites de todo desarrollo posterior. En especial, ha de aceptarse sin ambigüedad, en lo que se refiere a Jesucristo, su realidad de Dios verdadero y Hombre verdadero, como donación gratuita y dato revelado. Es importante destacar la verdadera humanidad del Verbo Encarnado, como parte esencial del misterio, sin desnaturalizarla con planteamientos antropológicos reductores. Cristo es verdadero Hombre (el Hombre por excelencia) por estar su naturaleza humana asumida y elevada al orden del *Esse* divino. Sólo así es causa ejemplar del hombre cristiano, además de ser también causa eficiente y final. Lo demás conduce a un mimetismo extrínsecista.

2. *La indigenización es el fin del proceso evangelizador y no debe ser buscada como medio.*

Podemos hablar de indigenización del cristianismo, cuando éste ha asumido las coordenadas culturales autóctonas, elevándolas y purificándolas, convirtiéndolas en camino de encuentro con Dios y, por tanto, de santidad. No es un proceso de inmersión sino de asunción de una realidad sin pérdida de la propia identidad cristiana.

En la cultura que se quiere evangelizar irrumpe la novedad del cristianismo que llena todo de nuevo sentido plenificador: sentido del hombre, de la historia, de Dios. El

espíritu cristiano no destruye sino que eleva, no descultu- riza —no separa, no tiende al ghetto (tampoco lo teme)— aunque necesariamente purifique lo que en aquella cultura es irredimible como consecuencia del pecado, que no ha sido asumido en su propia Persona por Cristo.

Por eso la indigenización es lenta, cautelosa, paciente. Debe ser hecha, sobre todo, por los naturales del país, tras un detenido proceso de formación de personas. Nunca debe ser entendida como un medio de avanzar más deprisa, sino como un fin a alcanzar.

3. *El cristianismo debe asumir la cultura autóctona (indigenizarse), pero antes debe ser asumido por los individuos. Importancia de la evangelización de persona a persona y del testimonio personal.*

Como enseña Pablo VI, mostrando una experiencia eclesial de siglos, el cristianismo debe evangelizar las culturas partiendo siempre de las personas y tornando a ellas, contemplando toda su realidad individual, social y la relación con Dios³⁸. Es cada persona la que ha costado toda la sangre de Cristo y ha sido redimida. Ella es el objetivo inmediato de la evangelización. De ahí la importancia de la transmisión persona a persona de nuestra fe, conservando la impronta dialogal de la propia Revelación, sobre todo en su punto culminante que es el Verbo Encarnado.

El testimonio (conocimiento por un testigo dotado de autoridad: un amigo, un familiar, un sacerdote, un compañero de profesión, etc.), en el que se transmite la propia experiencia de fe, es el mejor medio de evangelización y su fuente más duradera. Testimonio de vida, de donación a Dios y a los demás, de doctrina, en el que se comunican certezas, experiencias, vivencias personales, consejos prácticos, etc.³⁹. El apostolado de cada cristiano es, en definitiva, desde siempre y para siempre, el modo más humano y por ello más sobrenaturalmente eficaz de acercar a otros a la gracia de la fe.

38. *Ibidem*, n. 20.

39. *Ibidem*, nn. 41, 46.

4. *Dicho testimonio personal permite una mejor comprensión del punto central de toda evangelización: la identificación con Cristo, a través de la gracia y de la imitación de los misterios de su vida*

Es ésta, a nuestro entender, la clave de la auténtica indigenización: que haya verdaderos cristianos (pocos al principio) en el grupo que se quiere evangelizar. Verdaderos cristianos, formados en el deseo de imitar a Jesucristo y con el inseparable afán apostólico que es parte esencial de su vocación. Ellos serán los que al acrecentarse irán cristianizando su propio mundo. En su vocación cristiana y en su perseverancia influirá notablemente el testimonio personal de los otros: ejemplos vivos de la vida de Cristo en el trabajo, en la familia, en la vida social, en la caridad con todos, en el respeto a la libertad, en el amor a la verdad. De estos cristianos surgirán, como siempre ha sucedido, los que al redimir su propio tiempo y su cultura, expresen con propiedad la fe única e inalterable en su lenguaje y según sus propias características.

Todo este planteamiento no tiene otra raíz que tomar en serio, con fe, la actuación del Verbo Encarnado, su mandato evangelizador y la donación del Espíritu Santo. Es el Paráclito —como enseña el importante n. 75 de la *Evangelii nuntiandi*— quien con su acción extiende la fe cristiana, adecuándose a las realidades múltiples de los hombres. Dios mismo es el primer interesado —valga la expresión— en que haya en todos los pueblos y en todas las épocas una verdadera indigenización, que resalte la unidad y catolicidad huyendo del uniformismo.

Indigenizar es, previamente, formar, enseñar. La gran batalla cristiana de paz es la batalla de la formación, de la educación paciente, constante, que vaya moldeando los espíritus. Todas las formas de enseñanza son necesarias: desde el testimonio personal a la formación universitaria. La experiencia acumulada por la Iglesia en este terreno es incalculable, y no se debe perder sino potenciar. Enseñar es promover el ejercicio personal de la libertad, cristianizar sin violencias, a imitación del Maestro que “comenzó a hacer y a enseñar” (Act. 1,3), y envió a enseñar a sus discípulos.

Es precisa una formación cristiana doctrinal y catequética, que transmita no sólo los contenidos nucleares de la Revelación, sino también sus consecuencias respecto a todas las cuestiones humanas.

5. *En el proceso indigenizador, debe insistirse en la educación para la vida de piedad personal, valorando en sus respectivos niveles las devociones personales, las formas de religiosidad popular y la vida litúrgica.*

Sin oración, sin sacramentos, sin ejercicio de las virtudes, no perdura la vida cristiana personal o colectiva. A través de los medios ascéticos tradicionales de la Iglesia actúa el Espíritu Santo que nos cristifica y realiza la auténtica indigenización. Es importante —siguiendo una pedagogía divina— insistir es el culto privado y público, con fidelidad a la doctrina y a la praxis de la Iglesia universal, asumiendo también las manifestaciones del espíritu religioso del pueblo que no se contradigan con el espíritu y los modos de la tradición católica. A este respecto ha de advertirse que la novedad cristiana es inalienable y plenificadora de todas las sanas manifestaciones religiosas. Ha de valorarse sobre todo, según la tradición viva de la Iglesia, la piedad sacramental centrada en la Santa Misa y en la recepción de la Eucaristía y la Penitencia. Los sacramentos son las manos con las que el Espíritu Santo moldea a los cristianos.

El culto litúrgico público, de primerísima importancia, no debe ser la alternativa del culto personal privado, sino su causa natural. Las formas comunitarias de devoción —si no se insiste en la piedad personal— pueden acabar diluyéndose en manifestaciones anónimas que hagan del cristianismo una “religión del templo” y no un encuentro personal con Dios en todas las circunstancias de la vida. Hoy más que nunca se debe fomentar el trato personal con Cristo huyendo del colectivismo espiritual (forma taimada de otros colectivismos), para evitar caer en posturas de religiosidad intramundana que agostan la acción de la gracia. El Dios de los cristianos se revela como Amor personal que busca la relación con cada uno, que salva personalmente

e ilumina nuestra oscuridad con su primer mandamiento: “amarás al Señor Dios tuyo con todo tu corazón, con toda tu alma...” (Deut 6,4).

6. *Los misterios de fe deben ser transmitidos en su estricta objetividad, como fundamento que son de la unidad de la Iglesia.*

Se debe transmitir aquello que fundamenta a la Iglesia y conforma, desde la fe, el sentido cristiano de la vida. Por tanto, se ha de caminar de la mano del Magisterio universal, especialmente del pontificio, evitando lo que es visión parcial y más si es contradictoria con aquella enseñanza. La teología occidental atraviesa hoy, en algunos aspectos, una época especial que exige discernimiento antes que aplauso. En cierta medida y en casos concretos, es des-culturizante para el propio Occidente, porque tiende a separarse de sus propias raíces más que a ahondar en ellas. En este sentido, carece de validez probada como vehículo de transmisión de la fe, mientras no sufra el tamiz del tiempo y recibe el marchamo de autenticidad de quien puede hacerlo. Hoy por hoy, su uso más que fomentar la indigenización sería exportación de problemas inasimilables, tanto por su propia “problematicidad” (valga la redundancia), como por exigir elementos previos conseguidos en Occidente tras arduos esfuerzos.

Se debe enseñar los que hemos recibido en la Iglesia: los misterios de fe, sin temor a que no sean comprendidos. Lo suyo propio es ser aceptados por todos y, en todo caso, profundizados por algunos que como máximo pueden probar que son razonables. Los misterios de fe —aceptados en la fe— tienen su propio atractivo para el alma sanada por la gracia: se aceptan con agrado en cuanto que son Revelación del Dios infinito, que en ellos se nos da. Son para los creyentes, en su objetiva presentación por la Iglesia, el camino de la salvación: la luz que ilumina en la oscuridad. Se debe insistir en que la fe es luz y no tinieblas, aunque sea cegadora.

7. *La auténtica indigenización pasa por la catequesis sobre el valor santificador de las realidades humanas redimidas por Cristo, y la misión apostólica del cristiano*

Estas dos expresiones son la traducción a nuestro nivel de la Encarnación redentora del Verbo y el resumen de su carácter normativo. Como hemos puesto de manifiesto en estas páginas, Jesucristo, en los misterios de su vida, no sólo santifica todo lo que asume sino que —con su eterna existencia— hace de todo ello camino perdurable de santidad. Precisamente porque Cristo no pasó, sino que resucitó y vive, es por lo que además de ser ejemplo (Camino) nos ha dado Vida. Su Resurrección es el fundamento de nuestra fe y de nuestra vida de fe. Desde El todas las realidades humanas han recuperado y acrecentado al máximo su carácter de ámbito salvífico. La creación redimida es lugar de redención en el que los hombres, mediante su trabajo perfeccionador y con el espíritu de Cristo, pueden libremente santificarse. Todo lo humano, fuera del pecado, ha adquirido su definitivo valor.

Eso es lo que debemos conocer los cristianos y darlo a conocer. Ese es nuestro mensaje al mundo necesitado de Dios. La acción apostólica es esencial para el hombre cristiano, pues su vocación es también misión. Y en esto, como en lo demás, ha de ser formado con paciencia y respetando su personalidad, dándole también la clave del apostolado que Dios quiere de él: santificar su ambiente profesional, acercar a Dios a las personas que le rodean, con su ejemplo y sus palabras: poner a Cristo en la cumbre de su actividad humana, alta o pequeña. Ser otro Cristo. Ahí, en nuestra opinión, acaba y comienza la indigenización.